

HORROR INFINITI. LES TSIGANES COMME TRICKSTERS D'EUROPE

Author(s): Leonardo Piasere

Source: *Lares*, Vol. 82, No. 3 (Settembre-Dicembre 2016), pp. 449-474

Published by: Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l.

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26384412>

REFERENCES

Linked references are available on JSTOR for this article:

https://www.jstor.org/stable/10.2307/26384412?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l. is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Lares*

LEONARDO PIASERE

HORROR INFINITI.

LES TSIGANES COMME TRICKSTERS D'EUROPE ¹

À partir de Daniel Brinton,² la figure du trickster a maintes fois attiré l'attention des chercheurs, et bon nombre de grands anthropologues, d'historiens des religions et du folklore, ont traité le sujet : de Boas à Lévi-Strauss, de Lowie à Evans-Pritchard, de Herskovits à Griaule, de Pettazzoni à Eliade, de Roheim à Meletinski, etc.³ Sans nul doute, c'est avec l'ouvrage *Der göttliche Schelm*, publié à Zurich en 1954 et bientôt traduit en plusieurs langues, que le trickster deviendra une figure mondiale. Dans cet ouvrage, Paul Radin présente les aventures de Wakdjünkaga, héros mythologique des Winnebago, et décrit ses caractéristiques qui seront accompagnées des célèbres commentaires de Karl Kerényi et de Gustav Jung.⁴ La version américaine, de 1956, sera intitulée *The trickster*, et depuis lors le terme s'est véritablement imposé dans l'anthropologie internationale.⁵

Comme on le sait, la figure du trickster est présente dans les récits de tous les continents. Dans une étude récente, j'ai essayé de montrer qu'elle

¹ Texte de la conférence tenue à l'Institut für Ethnologie de l'Université di Leipzig le 26 mai 2010, dans le cadre du cycle de conférences intitulé «Ringvorlesung Tsiganologie», organisé en l'honneur du Pr. Bernhard Streck pour son départ à la retraite. La version allemande, avec la traduction de Kathleen Schlütter, a été publiée dans «Behemoth. A Journal on Civilisation», 2011, IV, 1 : pp. 57-85, sous le titre *Horror Infiniti. Die Zigeuner als Europas Trickster*.

² D. BRINTON, *The Myths of the New World*, Philadelphia, Mckay Co., 1868.

³ Cfr. F. BOAS, *Introduction*, in J. TEIT, *Traditions of the Thompson River Indians*, New York, Houghton Mifflin, 1898 («Memoirs of the American Folklore Society», VI), pp. 1-18; C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; R. H. LOWIE, *The Hero-Trickster Discussion*, «Journal of American Folk-Lore», XXII, 1909, pp. 431-433; E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Zande Trickster*, Oxford Clarendon Press, 1967; M. J. HERSKOVITS – F. S. HERSKOVITS, *Dahomean Narrative*, Evanston, Northwestern University Press, 1958; M. GRIAULE – G. DIETERLEN, *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1965; R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, III, Torino, UTET, 1953; M. ELIADE, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1969; G. RÓHEIM, *Psychoanalysis and Anthropology*, New York, International Universities Press, 1950; E. M. MELETINSKY, *Typological Analysis of the PaleoAsiatic Raven Myths*, «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae», XXII, 1-2, 1973, pp. 107-155.

⁴ Cfr. P. RADIN – K. KERÉNYI – C. G. JUNG, *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*, Zürich, Rhein-Verlag, 1954.

⁵ Cfr. P. RADIN, *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, Commentaries by K. KERÉNYI and C. G. JUNG, New York, Schocken Books, 1956.

apparaît également dans la mythologie de divers groupes roms, se réalisant dans le personnage du *beng*, le diable, un diable tricksterien, justement, dont on retrouve son semblable dans d'autres traditions méditerranéennes et balkaniques.⁶ Aujourd'hui, mon intention n'est pas de parler des tricksters roms, mais de montrer que les Roms et les Sinti eux-mêmes, dans la mesure où ils sont identifiés comme «Tsiganes», ont été construits comme des tricksters dans plusieurs traditions en Europe. Voici les trois moments que je m'appête à étudier: 1) les Tsiganes ou quasi-Tsiganes des poèmes héroï-comiques italiens du *Rinascimento* et les femmes tsiganes des ouvrages populaires de l'Italie des XVI^e-XVIII^e siècles intitulés *zingaresche*; 2) les Tsiganes qui apparaissent dans *Țiganiada*, un poème écrit par un auteur transylvain, Ion Budai-Deleanu, au début du XIX^e siècle; 3) les Tsiganes de l'anthropologie transnationale du XX^e siècle. Mais avant de parler de ces trois moments, il me sera utile de faire ici une courte récapitulation de certaines interprétations produites par la 'tricksterologie'.

Qui est, ou qu'est-ce que le trickster, il est difficile à dire car cette entité, dit-on, vit de paradoxes, son premier paradoxe étant d'être une entité contre l'identité. Bien qu'au départ il soit un animal (coyote, corbeau, araignée, etc.), il est toujours «plus et autre chose que ce à quoi on l'assimile».⁷ D'où l'«inconfigurabilité» virtuelle du personnage: il est souvent de sexe masculin, mais au cours de ses aventures il peut se transformer en femme, accoucher, et redevenir un homme. Son transformisme est puissant et il peut constamment changer d'aspect et de nature, c'est le cas du *beng* des Rom kalderaša. Il peut perdre des morceaux de son corps, ou posséder des parties démesurées. Il peut être constitué – ce qui nous intéresse particulièrement – de parties de nombreux êtres, et devenir de fait un être transpécifique. En somme, il est «privé de bonnes frontières dans son corps».⁸ Kerényi soulignait déjà que «sa nature, ennemie de toute limite, est ouverte dans toutes les directions».⁹ Cette inconfigurabilité physique s'accompagne d'une inconfigurabilité psychologique, car le trickster est à la fois rusé et stupide, il joue constamment des 'tours' (d'où le nom anglais) et se fait constamment rouler, il est excessif dans tout ce qu'il fait, de la sexualité en passant par la nourriture. Il peut également être un démiurge, ce qui lui donne alors le pouvoir de créer (ou de contribuer à créer) le monde, ou bien de le détruire. Il ridiculise tout et tout le monde, et il est en même temps ridicule. En somme, pour reprendre la phrase de Radin, le trickster

⁶ Cfr. L. PIASERE, *Il trickster e l'infinito. Alcune riflessioni a partire da esempi rom*, Communication présentée au colloque international «Pulcinella. L'eroe comico nell'area euromediterranea», Naples, 1-3 juillet 2009; publié dans «I Quaderni del Ramo d'Oro on line», II, 2009, pp. 399-411 (www.qro.unisi.it).

⁷ S. MICELI, *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Palermo, Sellerio, 2000, p. 74.

⁸ *Ivi*, p. 76.

⁹ K. KERÉNYI, *Epilogomeni mitologici*, in C. JUNG – K. KERÉNYI – P. RADIN, *Il briccone divino*, Milano, SE, 2006 (éd. or. 1954), pp. 135-154: 151.

est «dieu, animal, être humain, héros, bouffon, celui qui a vécu avant le bien et le mal, négation, affirmation, destructeur et créateur».¹⁰

Je vais reprendre ici un fil interprétatif initié par un anthropologue canadien, Rémy Savard, largement développé par la suite par une anthropologue italienne, Silvana Miceli. Savard postulait que le trickster algonquin (le Glouton), qu'il analysait à son tour, occupait un espace d'oscillation «entre la continuité et la discontinuité»,¹¹ et se caractérisait comme étant le créateur ondulatoire «de la diversité à partir d'un continuum».¹² D'après Silvana Miceli, cette position du trickster définie par Savard donne naissance à la «disposition particulière du trickster de prendre sur lui toutes sortes de contradictions et de polarités opposées (et sur tous les plans possibles)».¹³ D'où sa «contradiction et le désordre»¹⁴ qui le caractérisent, son in-décence en tant que «violateur de normes»,¹⁵ en somme, sa «contradiction cohérente». La «consubstantialité radicale du trickster avec le désordre»¹⁶ le configurerait comme «l'explorateur solitaire du désordre» même.¹⁷ C'est une très belle définition, et je voudrais partir de là pour proposer mes considérations. Or, la particule *des-* dans le terme «désordre» étant péjorative non privative, je préfère parler de non-ordre et indiquer le trickster comme 'l'explorateur solitaire du non-ordre' : il est capable de percevoir le non-ordre en oscillant entre le continu et le non-continu, ce qui peut être vu comme *désordre* (et *discontinu*) uniquement parce que la perspective du narrateur part d'un ordre donné (et d'un continuum donné), qui décline le non-ordre à travers ses catégorisations.¹⁸ La fonction du trickster devient ainsi capitale dès lors que, grâce à sa présence, «on ne configure pas comme possible un seul type d'ordre mais on en configure plusieurs, et alternatifs», car ce qui est vraiment essentiel pour le trickster, c'est «la possibilité du choix, de se placer hors des limites d'une nécessité coercitive et inévitable».¹⁹

Comme je l'ai dit ailleurs, si c'est là le trickster, qu'est-ce alors que l'exploration du non-ordre en un va-et-vient du continu au non-continu, si ce n'est la tentative d'explorer les indices de la présence de l'infini dans le monde? Dans les cultures occidentales on a recherché l'infini à travers la

¹⁰ P. RADIN, *I Winnebago e il ciclo del briccone*, in C. JUNG – K. KERÉNYI – P. RADIN, *Il briccone divino*, Milano, SE, 2006 (éd. or. 1954), pp. 93-133: 133.

¹¹ R. SAVARD, *Structures sémantiques et mythologie. Le personnage du décepteur dans la littérature orale amérindienne*, in S. AVALLE ET ALII, *Strutture e generi delle letterature etniche*, Palermo, Flaccovio, 1978, pp. 27-38: 30.

¹² *Ivi*, p. 36.

¹³ S. MICELI, *Il demiurgo trasgressivo*, cit., p. 72.

¹⁴ *Ivi*, p. 77.

¹⁵ *Ivi*, p. 85.

¹⁶ *Ivi*, p. 109.

¹⁷ *Ivi*, p. 113.

¹⁸ Cfr. L. PIASERE, *Il trickster e l'infinito*, op. cit.

¹⁹ S. MICELI, *Il demiurgo trasgressivo*, cit., p. 119.

philosophie, la théologie et surtout les mathématiques, comme nous le savons. La célèbre «hypothèse du continu» de Georg Cantor, qui à affaire avec les ensembles infinis, représentait le premier point de la liste des problèmes à résoudre dressée par Hilbert en 1900, hypothèse sur laquelle ont travaillé, au cours des décennies suivantes, certains des plus grands logiciens de tous les temps tels que Gödel et Coen, qui ont démontré son indécidabilité. Or, l'hypothèse du continu n'est autre qu'une variante du problème humain plus général qui a trait à l'ordonnabilité ou à la non-ordonnabilité de l'univers. Il a été dit que les mathématiques sont les «sciences de l'infini»;²⁰ les mathématiques, aime corriger l'anthropologue, sont les sciences occidentales de l'infini. Giorgio Colli explique qu'à la base des mathématiques modernes, nous avons en effet le problème de l'infini dans la «tentative de résoudre l'infini en termes finis».²¹ Brouwer, le chef de file des intuitionnistes, disait que l'intuition de base des mathématiques réside dans le fait que «le connexe et le séparé, le continu et le discret sont unis».²² Si telles sont les bases de la science occidentale de l'infini, alors l'étude du trickster fait partie de plein droit de la compagnie des sciences de l'infini. Il me semble qu'il existe une conviction tacite selon laquelle la recherche de l'infini est l'apanage de la seule culture occidentale.²³ Proust le confirmait en évoquant dans son roman ce personnage qui avait écrit «un ouvrage relatif au sentiment de l'Infini sur la rive occidentale du lac Victoria-Nyanza»²⁴ – où l'ironie est évidente! Ce que je crois, c'est qu'avec la figure du trickster précisément, les anthropologues ont depuis longtemps sous les yeux l'exemple de cette tentative de recherche de l'infini 'dans' ce monde, opérée par les populations les plus diverses 'de' ce monde. Aussi le trickster semble-t-il être parfois une tentative de personnification de l'infini même, s'il est vrai qu'il peut être défini dans ses propres termes: alors que Radin identifiait le trickster comme un ensemble de négation et d'affirmation, un mathématicien italien, Paolo Zellini, affirme quant à lui que l'infini est l'union de ses deux faces les plus inconciliables «la pure affirmation et la pure négation».²⁵

²⁰ E. MAOR, *All'infinito e oltre. Storia culturale del concetto di infinito*, Milano, Mursia, 1993 (éd. or. 1987), p. 6.

²¹ G. COLLI, *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, Milano, Adelphi, 1998, p. 23.

²² L. E. J. BROUWER, *Intuitionism and formalism*, in P. BENACERRAF – J. PUTNAM, *Philosophy of mathematics*, Oxford, Blackwell, 1964 (éd. or. 1913), pp. 66-77: 69.

²³ À ma connaissance, le seul anthropologue qui ait conduit des recherches ciblées sur l'infini dans une culture non occidentale est Jadran Mimica, à partir de l'analyse du système de numération des Iqwaye, une population de la Nouvelle Guinée; cfr. J. MIMICA, *Intimations of infinity. The cultural meaning of the Iqwaye counting and number system*, Oxford, Berg, 1992².

²⁴ M. PROUST, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris, Gallimard, 1988 (éd. or. 1919), p. 25.

²⁵ P. ZELLINI, *Breve storia dell'infinito*, Milano, Adelphi, 1980, p. 236.

1. Les Tsiganes de la Renaissance italienne

C'est probablement Paul Radin qui a été le premier à associer les tricksters nord-américains aux personnages picaresques.²⁶ Karl Kerényi, de son côté, a dit que la littérature picaresque moderne remplit consciemment la même fonction que les narrations mythologiques sur le trickster, qui était à son avis d'intégrer l'ordre au désordre, et il se réfère dans ce sens à la mythologie des Winnebago comme à une «mythologie picaresque».²⁷ Or, Kerényi ne cite que les cas traités dans les romans européens et délaisse un genre littéraire qui fourmille de figures anticipant le *picaro* : les poèmes héroï-comiques. C'est dans trois poèmes héroï-comiques italiens, écrits au tournant des XV^e et XVI^e siècles, que nous trouvons les premières figures de Tsigane-trickster de la littérature mondiale, figures où la 'nature tsigane', si je puis dire, se construit par étapes: il s'agit de Margutte, de Brunello et de Cingar.²⁸

Margutte apparaît dans le *Morgante* de Luigi Pulci, ouvrage écrit entre 1461 et 1482.²⁹ Il est décrit comme un être à la peau noire, aux membres «étranges, effroyables, laids» : il aurait dû devenir un géant, mais il décida d'interrompre sa croissance et resta un demi-géant. Cette monstruosité – ni normal ni géant – ce physique hybride, ne doit pas être disjointe de sa monstruosité culturelle. En effet, il apparaît des divers passages du poème que :

- 1) Margutte est un sarrasin.
- 2) Margutte n'est ni sarrasin ni chrétien.
- 3) Margutte est à moitié sarrasin, à moitié chrétien.
- 4) Margutte est la fusion entre des sarrasins et des chrétiens.

La monstruosité ethnico-religieuse semble être la cause de tous les vices et de la malhonnêteté de Margutte, qui est parricide, gourmand, luxurieux, joueur, voleur, faussaire, parjure, trompeur, blasphémateur, bagarreur, impudent, sale... Après sa mort, il deviendra un serviteur du diable. La monstruosité de Margutte dépend soit de sa naissance hybride, vu qu'il est le fils d'une religieuse grecque et d'un prêtre turc, soit du fait qu'il n'a pas d'emplacement taxonomique précis (ni chrétien ni sarrasin, ou au contraire, les deux ensemble), soit de ses choix opportunistes, étant donné qu'il déclare changer de «foi et de loi» quand ça lui chante.

Le poème de Pulci est le premier ouvrage de la littérature italienne qui cite les Tsiganes, cités également dans l'épisode de Margutte, sauf que Mar-

²⁶ Cfr. P. RADIN, *The World of Primitive Man*, New York, Schuman, 1953.

²⁷ K. KERÉNYI, *Epilegomeni mitologici*, cit., pp. 148-149.

²⁸ Je reprends ici des réflexions présentées en L. PIASERE, *Buoni da ridere, gli zingari. Saggi di antropologia storico-letteraria*, Roma, CISU, 2006, pp. 55-74; une première lecture in A. CAMPIGOTTO – L. PIASERE, *From Margutte to Cingar: The Archeology of an Image*, in M. T. SALO, *100 Years of Gypsy Studies*, Cheverly (MD), Gypsy Lore Society, 1990, pp. 15-29.

²⁹ Cfr. L. PULCI, *Il Morgante*, F. AGENO (a cura di), Milano – Napoli, Ricciardi, 1955.

gutte n'est pas un Tsigane. Mais qu'il soit un *pré-Tsigane*, nous le comprenons grâce aux autres personnages.

De nombreux auteurs ont associé Margutte à Brunello, le personnage qui apparaît dans l'*Orlando innamorato*, de Maria Matteo Boiardo, de 1483,³⁰ mais personne, me semble-t-il, n'a suivi la trace que je propose ici. Comme dans le cas de Margutte, on souligne généralement l'appartenance de Brunello à une classe, disons, à savoir l'appartenance à ceux que les historiens de l'époque moderne appellent les 'marginaux'; ce que j'entends analyser, en revanche, ce sont ses caractéristiques culturelles. Si Margutte était un demi-géant, Brunello (littéralement: 'noir clair') est un demi-nain, scélérat et roi des voleurs, qui folâtre pendant une partie du poème, dérobant les plus grands rois, les princesses et les paladins, arrivant même à dépouiller Roland de son célèbre cor et de sa célèbre épée! Il menace le monde de vols cosmiques, comme de voler la lune au ciel, sa fourche au diable, le son des cloches et enfin, d'enlever le pape... À la fin, il devient roi de Tingitane, c'est-à-dire de l'extrémité occidentale de l'Afrique septentrionale, la région actuelle de Tanger, au Maroc. Cette promotion nous fait comprendre que Brunello est en réalité un *crypto-Tsigane*, car au *Studium* de Ferrare, que Boiardo fréquentait ces années-là, on disait que les Tsiganes étaient des Maures tingitanes errant à travers l'Europe après avoir été chassés de leur terre par les Sarrasins.³¹

Si l'identité tsigane de Brunello doit être reconstruite, la tâche de remettre à jour sa pratique 'tricksterienne' semble en revanche plus aisée. Je ne me réfère pas aux comportements asociaux de Brunello, tels sa virtuosité dans les vols, mais au comportement 'politique' de Brunello. Avant d'être un voleur, Brunello est un désacralisateur de l'ordre politique et moral, un désacralisateur de la hiérarchie socio-culturelle. Sa désacralisation n'est pas un refus total mais une opération d'éloignement partiel: Brunello vit toujours au-dessus de l'action dans laquelle il est pourtant plongé. Entre lui et le reste de la société il y a toujours un écart, une distance qu'il comble avec une ironie créatrice de sens. Avec la désacralisation des hiérarchies et des certitudes d'autrui, il construit son propre monde. Nous pouvons offrir une idée de cette culture 'brunellolienne' de la désacralisation en rappelant par exemple l'épisode du vol de l'épée à la reine indienne Marphise. Celle-ci pourchasse Brunello pendant quelques chants du poème, et subit des outrages à n'en plus finir; il lui fait comprendre dans quelle estime il la tient, elle et son rang, par des gestes sans équivoque possible: il soulève son vêtement et lui montre son derrière... Seuls ceux qui sont conscients, à la Montaigne, que si haut que l'on soit placé, on n'est jamais assis que sur son cul, peuvent sans honte montrer leur derrière à une reine! L'impudence de Brunello ne se limite pas à frapper les hiérarchies terrestres, il va jusqu'à bafouer les enseignements évangéliques. Dans l'armée sarrasine

³⁰ Cfr. M. M. BOIARDO, *Orlando Innamorato*, a cura di G. Anceschi, Milano, Garzanti, 1978.

³¹ Cfr. L. PIASERE, *Buoni da ridere*, cit., pp. 20-22.

qui va envahir la France, Brunello, roi de T'ingitane, hisse sa bannière: une oie sur fond rouge en train de couvrir un œuf: pourquoi une oie comme symbole? Brunello voulait montrer que lui, tout nouveau roi, avait en réalité les origines les plus anciennes de tous, remontant tout droit au commencement des temps lorsqu'on ne savait pas qui, de la poule ou de l'œuf, était né le premier. Il expliquait que l'évangile enseigne: «Au commencement était l'oie». Il s'agit d'une farce blasphème qui repose sur l'Évangile de Jean (1,2): «*Hoc erat in principio apud Deum*», où *hoc* est un pronom qui remplace *Verbum*, mais qu'il fait passer ici pour de l'italien dialectal *oc*, oie: ce n'est plus le Verbe, mais «l'oie [qui] était en Dieu au commencement»!

La tsiganisation de ces héros comiques se réalise entièrement avec le personnage trickster créé par Teofilo Folengo, qui lui donne précisément le nom de Cingar, 'Tsigane'. Cingar apparaît dans plusieurs œuvres de ce poète, mais surtout dans *Baldus*, un poème écrit en latin macaronique et publié en 1517.³² Un beau débat a eu lieu, entre les critiques, sur l'influence qu'a eue *Baldus* sur le très célèbre *Gargantua et Pantagruel* de François Rabelais, auteur cité par Radin et Kerényi comme étant un constructeur précurseur de personnages tricksteriens, et certains ont vu dans Cingar le personnage dont Rabelais s'inspirera à son tour pour créer Panurge.³³ Or, Folengo fait de Cingar-le-Tsigane un descendant direct de Margutte-le-pré-Tsigane, quand il le dit descendant de son sang (*Caos del Triperuno, Narratio, Selva II*) et de sa semence (*Baldus*, IV, 129). Descendant de la semence et du sang d'un malandrin, Cingar est le plus grand des malandrins :

Cingar scampasoga, cimarostus, salsa diabli,
accortusque ladro, semper truffare paratus,
in facia scarnus, reliquo sed corpore nervax,
praestus in andatu, parlatu, praestus in actu,
semper habens testam nudam penitusque tosatam.
Praticus ad beffas, truffas, sardasque soiasque,
deque suo vultu faciens plus mille visazzos,
et simulans varias sguerzo cum lumine morfas.
(*Baldus*, IV, 82-90).³⁴

Notons que comparé à Margutte et à Brunello, le physique de Cingar se stabilise, mais la normalité qu'il a atteinte ne supplante pas entièrement une physionomie grotesque, avec sa face «faciens plus mille visazzos, / et simulans varias sguerzo cum lumine morfas». La monstruosité physique fait place au grotesque physique, et la présentation grotesque des faces

³² Cfr. T. FOLENGO, *Opere*, a cura di C. Cordiè, Milano – Napoli Ricciardi, 1977.

³³ Cfr. M. TETEL, *Rabelais and Folengo*, «Comparative Literature», XV, 4, 1963, pp. 357-364.

³⁴ «Cingar gibier de potence, fleur de canaille, ragoût du diable, madré, voleur, toujours prêt à gruger, il avait la face déliée, le reste du corps en bon point, prompt à marcher, prompt à parler et prompt à faire, ayant toujours la tête nue et rasée. Expert à donner soufflets, nasardes, à faire tromperie, tournant sa face en mille sortes et faisant diverses mines».

des hommes tsiganes ne semble pas s'être limitée à la littérature. J'ouvre ici une parenthèse pour citer un cas peu connu, bien qu'il ait trait au génie de Léonard de Vinci, contemporain de Folengo. Plusieurs historiens de l'art ont cru pouvoir reconnaître le *Scaramuccia capitano de' Zingani* dans l'un des dessins de Léonard de Vinci qui ont été perdus, et dont parlait Giorgio Vasari.³⁵ Le dessin du visage est conservé à la Christ Church Library d'Oxford. Dans les catalogues léonardiens il est intitulé différemment selon les auteurs, par exemple «Portrait of a Gipsy in profile», ou «Grotesque head of a man», etc.³⁶ Bien que l'on n'ait pas de certitude absolue quant à l'identification de ce dessin, comme l'a remarqué entre autres Ernst Gombrich,³⁷ plusieurs auteurs de ce siècle trouvent facile et 'normal', comme si cela allait de soi, que l'on ait associé un visage grotesque à un visage tsigane.

Je voudrais rappeler que le grotesque physique, ou la monstruosité physique, associé à l'intelligence rusée, a été considéré par Koepping comme une caractéristique transculturelle du trickster, qui renverrait à la subversion de l'ordre qu'il incarne métaphoriquement. L'auteur soutient que les «two faces of the universal figure of anomaly and ambiguity, those of crooked thinking and of a grotesquely extended body» sont l'expression paradigmatique «of the experience and perception of absurdity».³⁸ L'esprit rusé et le corps difforme ne sont pas toujours présents, mais ils s'étendraient à «most of the trickster figures in narrations as well as the secular extensions of it».³⁹ De fait, les personnages de Margutte, Brunello et Cingar rentrent parfaitement dans cette fresque à la Bakhtine. Ceux-ci vont au-delà de la cosmologie religieuse dichotomique de l'époque, apparaissant sous une identité religieuse difforme: si Margutte était un sarrasin dépravé et Brunello un sarrasin effronté, Cingar est un chrétien dégénéré. Le bannissement de Cingar des terres de Mantoue, où il vivait, rappelle les bannissements proclamés contre les *cingari*, que les États italiens de l'époque avaient commencé à publier à profusion :

Hic facitur bandus: quod quidam, nomine Cingar,
barrus, assassinus, mazzator, ladro, ribaldus,
qui falsus stampat, veros tosat arte dinaros,
sit mantuanis banditus ab undique terris,

³⁵ G. VASARI, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Milano, Casini 1988 (éd. or. 1550), p. 379.

³⁶ Cfr. A.E. HAMILL, *Scaramuccia, capitano de' Zingani*, «Journal of the Gypsy Lore Society», s. III, XXII, 1-2, 1943, pp. 56-57. La reproduction du dessin apparaît aussi dans F. CAROLI, *Leonardo. Studi di fisiognomica*, Milano, Leonardo, 1990, p. 209.

³⁷ E.H. GOMBRICH, *L'eredità di Apelle. Studi sull'arte del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1986 (éd. or. 1966).

³⁸ K.-P. KOEPPING, *Absurdity and Hidden Truth: Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster*, «History of Religions», XXIV, 3, 1985, pp. 191-214: 196.

³⁹ *Ibid.*.

sed quisquis bastans animi mazzaverit illum
nempe guadagnabit centum cinquanta ducattos.
(Baldus, X, 124-9).⁴⁰

Avec cette publication contre Cingar, nous commençons à voir le pouvoir souverain s'élever contre ceux qui osent mêler ou brouiller les frontières de la taxinomie, qui donne une légitimité au pouvoir même. Or, Ballinger écrit que

Euro-American, Christian culture survives by clear definition of categories. Indeed, the entire Christian conception of history – individual and cosmic – as a struggle against the evil empire demands such definition. As Stanley Diamond points out, two works central to the Euro-American and Christian world view, the *Book of Job* and Plato's *Republic*, are bent 'upon denying human ambivalence and social ambiguity'.⁴¹

Toute la dangerosité des Tsiganes est réunie dans la façon de les nommer, dans une version latine de la *Cosmographie* de Sebastian Münster,⁴² le fameux érudit allemand contemporain de Folengo sur qui je reviendrai dans un instant: «*gentiles christiani*», soit païens-chrétiens – l'union des contraires!

Il est important de souligner que dans les poèmes héroï-comiques, il existe une séparation nette entre le Tsigane et la Tsigane. Quant à la famille tsigane, elle n'existe tout simplement pas: comme tout bon trickster, Margutte le pré-Tsigane est un vagabond solitaire, en plus d'être parricide; Brunello le crypto-Tsigane est virtuellement sans proches parents; Cingar est un uxoricide, et sa femme figure parmi les sorcières de l'enfer. La Tsigane n'a pas de rôle dans le monde du roman épique et chevaleresque. Sa présence littéraire est confinée dans les chants et les spectacles de carnaval. Cependant, grande sera sa chance, surtout au XVII^e siècle, dans les pièces de théâtre qui s'appelleront *zingaresche*.⁴³

Nous nous intéresserons ici à quelques *zingaresche* du XVI^e siècle pour ce qui a trait à un aspect linguistique. Les langues employées par Margutte, Brunello et Cingar étaient le toscan et le latin macaronique, à savoir les langues dans lesquelles sont écrits les ouvrages où ils apparaissent. Toutefois, les trois personnages parlent la *lingua zerga*, le jargon des criminels. L'emploi du *zergo* souligne leur marginalité sociale, bien entendu. C'est ce que l'on ne retrouve pas chez les femmes tsiganes des *zingaresche*: leur langage,

⁴⁰ «Ici on proclame qu'un nommé Cingar, meurtrier, voleur, larron et méchant, qui fait de la fausse monnaie et rogne la bonne, est banni du ressort de Mantoue, et que quiconque le tuera aura cent cinquante ducats».

⁴¹ F. BALLINGER, *Ambigere. The Euro-American Picaro and The Native American Trickster*, «Melus», XVII, 1, 1991, pp. 21-38: 27-28.

⁴² S. MÜNSTER, *Cosmographia Universalis*, Basileae, Heinrich Petri, 1559 (éd. or. 1550), pp. 267-268.

⁴³ Cfr. L. PIASERE, *Buoni da ridere, gli zingari*, cit. pp. 75-190.

au XVI^e siècle, a tendance à s'écarter de celui des autres personnages, mais sans qu'il y ait recours au jargon mis dans la bouche des hommes. Ceci démontre bien que, d'une part, Tsiganes et jargon ne sont pas systématiquement confondus mais que, d'autre part, la contemporanéité virtuelle de leur apparition dans les discours de la Renaissance, comme l'a souligné avec acuité le philosophe Giorgio Agamben,⁴⁴ en fait dès lors une mine flottante pour nos conceptions de 'peuple' et de 'langue' – deux conceptions fondamentales pour l'idée d'État-nation que nous avons construite depuis. Les compétences linguistiques des femmes tsiganes sont vastes et nous avons, d'une comédie à l'autre, de nombreuses possibilités :

- 1) La Tsigane parle comme tous les autres personnages (alors qu'au XVII^e siècle c'est un italien soutenu qui prévaudra);
- 2) La Tsigane parle la langue de l'auteur de la comédie, en l'estropiant;
- 3) La Tsigane parle une langue aux accents méridionaux (au XVI^e siècle, les *zingaresche* sont un phénomène du Centre-Nord de l'Italie essentiellement);
- 4) La Tsigane étant toujours une diseuse de bonne aventure, elle parle en rime et chante;
- 5) La Tsigane parle une langue étrangère totalement incompréhensible à ceux qui l'écoutent (l'analyse linguistique montrera qu'il s'agissait d'arabe ou de romanès).

Comme on le voit, il y a une volonté explicite de mettre en avant la langue de la Tsigane. Une auteure souligne justement que «il faut garder à l'esprit le cosmopolitisme des personnages des *zingaresche* ; il ne s'agit pas seulement de figures situées en Orient, mais également de types venant de l'Occident, comme le cas de la figure du Français qui est souvent tournée en ridicule». ⁴⁵ En effet, les *zingaresche* du XVI^e siècle sont intégrées dans la production théâtrale plurilingue qui connaîtra sa meilleure saison dans la *Commedia dell'Arte* et dans les comédies dites *ridicolose*. Outre le fait de l'énorme diffusion des *zingaresche*, à un point tel que Cesare Ripa, dans son *Iconologia*, fera de la Tsigane le symbole même de la comédie baroque,⁴⁶ peut-on y chercher une cause culturelle? Je tenterai de répondre par une série de citations tirées de Leach et Sperber :

– Leach: «Sous l'effet de leurs inhibitions culturelles, les hommes, tous tant qu'ils sont et partout de par le monde, se comportent *comme* s'ils étaient les membres de nombreuses espèces différentes». ⁴⁷

– Sperber: «Les exhibitions d'animaux sauvages [zoos, foires, cirques, delphinarium] ne sont pas là pour satisfaire une simple curiosité : la curiosi-

⁴⁴ Cfr. G. AGAMBEN, *Mezzi senza fini*, Torino, Boringhieri, Torino, 1996.

⁴⁵ F. GRECO, *Tradizione di una forma drammatica popolare: la 'Zingaresca' (con un documento inedito)*, «Critica letteraria», XII, 1976, pp. 516-538: 525.

⁴⁶ C. RIPA, *Iconologia*, Heredi di Gio. Gigliotti, Roma, 1593, p. 46.

⁴⁷ E. LEACH, *L'unité de l'homme*, Paris, Gallimard, 1980, p. 365.

té n'est jamais simple. Ce sont des institutions culturelles par le moyen desquelles les habitants des villes, et particulièrement les enfants, sont invités à penser symboliquement le rapport des espèces entre elles et le rapport de la faune à l'humanité». ⁴⁸

La *zingaresca* du XVI^e siècle était une comédie-*'zoo'* dans laquelle les populations locales du Centre-Nord de l'Italie représentaient différentes 'espèces' d'humanité, les comparaient entre elles et se comparaient à elles, telles qu'elles les avaient créées. Au sein de cette revue et de ces comparaisons, à savoir au sein de cette classification ethnique et de la comparaison avec cette classification, la Tsigane devient un symbole dès lors que son identification taxinomique est mise en cause d'après un jugement de normalité:

1) elle est incluse dans l'humanité même si elle vit dans des grottes et des cavernes;

2) elle vient de territoires musulmans (de la *Barberie*) ou 'lointains', pourtant elle est chrétienne.

Le rire qu'elle déchaînait chez les spectateurs correspond à la condamnation sociale que les Tsiganes subissaient dans la vie de tous les jours. De ce point de vue, l'analyse de la description de Münster sur les *Gentiles Christiani*, les Chrétiens-païens, nous aide à comprendre en quoi consistait le grand péché des Tsiganes. Leur péché était la pratique du cosmopolitisme. Ils conversent «comme les chiens» (*canino ritu*) ⁴⁹ non pas parce qu'ils ne savent pas parler – c'est ce que l'on disait des 'Barbares' dès l'Antiquité – mais parce qu'au contraire, ils savent parler toutes les langues: «c'est une multitude [...] qui parle dans les langues de tous les gens» (*omnia perita linguarum*). ⁵⁰ C'est une anti-Babel qui se construit sur le mélange aléatoire et sans sélection: «Ils reçoivent largement des personnes [...] de n'importe quelle province» (*«Recipiunt passim et viros et foeminas [...] in cunctis provinciis»*). ⁵¹ Une anti-Babel, avec dans tout les cas son «barbarisme» (*barbarismus*) propre, qui annule l'opposition omniprésente dans la pensée occidentale entre l'Un et le Multiple (ils ont une langue/ils parlent toutes les langues), un mélange qui va au-delà de la culture – aurions-nous envie de dire – et qui, pour échapper à la classification, fait naître ses enfants *in peregrinatione* («en pèlerinage»), partout et nulle part, en-dehors de l'ordre des nations, dans un mouvement perpétuel insaisissable à travers les cultures du monde, à travers les pays de l'Europe dont les déplacements sur le territoire étaient ultra réglementés par des passeports en tous genres. La monstruosité de la panglossie et du panculturalisme, si bien exposée par Münster et que nous retrouvons avec différents accents chez tous les personnages littéraires que

⁴⁸ D. SPERBER, *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?*, «L'Homme», XV, 2, 1975, pp. 5-34: 28.

⁴⁹ S. MÜNSTER, *Cosmographia Universalis*, cit., p. 467.

⁵⁰ *Ibid.*.

⁵¹ *Ibid.*.

nous avons évoqués, nous aide à comprendre la Tsigane comme symbole de la *Commedia* dans l'*Iconologia* de Cesare Ripa, symbole de «tous les états et qualités de gens»⁵² et qui se place au-delà de toute compréhension: c'est un niveau métaculturel monstrueux que nous voyons représenté par la Tsigane, et qui ne peut exister, dépassant tout localisme, que «sauf dans l'état réel».⁵³

Nous pourrions dire que la Tsigane du XVI^e siècle est un symbole-*mana*, un symbole qui embrasse toutes les significations culturelles en même temps, et en même temps aucune. Par exemple, il est significatif que Münster associe le fait de parler «comme des chiens» à l'absence de religion. Nous trouvons ici la même opération symbolique construite à l'envers. Si l'annulation de l'Un et du Multiple se faisait auparavant à travers la possession d'une langue propre et la pratique simultanée de toutes les langues, ici l'annulation semblerait être construite à partir de la présence d'une religion (la religion chrétienne : ils baptisent leurs enfants) et de l'absence de toute religion. Cette fois, c'est la Tsigane comme construction symbolique qui nous aide à interpréter les paroles de Münster, qui se réfère moins à l'absence de toute religion qu'à l'absence de sélection d'une religion. En effet, la Tsigane semble pratiquer toutes les religions:

1) dans les *zingaresche*, la Tsigane remplace historiquement la sibylle⁵⁴ et, tout comme la sibylle, elle apparaît en tant que représentante sur terre de tout le panthéon de l'antiquité;

2) bien que chrétienne, la Tsigane est souvent assimilée aux Juifs, soit parce qu'elle est descendante de parents juifs, soit parce qu'elle est clairement identifiée comme Juive; le titre de quelques *zingaresche* est tout simplement *La Zingara giudia*, 'La Tsigane juive';

3) au XVI^e siècle, de nombreux tableaux conduisent à une identification entre la Tsigane et la Vierge. Je ne citerai que deux exemples, celui d'une célèbre Vierge conservée à Vienne, dont l'attribution est incertaine (Giorgione ou Titien), appelée *La zingarella*; et le cas de la très célèbre *Tem-pête* de Giorgione, dans laquelle la femme qui apparaît avait été identifiée au XVI^e siècle comme étant soit une Tsigane, soit la Vierge.⁵⁵

Nous retrouvons, en somme, le symbole-*mana*: annulation de polythéisme et de monothéisme; du côté du déicide (Tsigane = Juive) et du côté de la divino-genèse (Tsigane = Vierge). Toutefois, la transfiguration de la Tsigane, qu'elle soit en direction des *inferi* ou des *superi*, n'est jamais, comment dire, pleine, sûre. Je disais il y a un instant que la Tsigane signifie une absence de sélection, mais ce n'est pas entièrement vrai. La Tsigane est en réalité le signifiant d'une sélection qui a débuté puis a disparu, d'une

⁵² C. RIPA, *Iconologia*, op. cit.

⁵³ *Ibid.*.

⁵⁴ P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Einaudi, 1955.

⁵⁵ R. PARTINGTON, *The Gypsy and the Holy Family*, «Journal of the Gypsy Lore Society», s. III., XXXV, 1-2, 1956, pp. 1-11.

sélection avortée: à l'instar de Margutte, géant avorté, et de Brunello, nain avorté, la Tsigane est chrétienne tout en étant tout le reste. Ce n'est pas la logique du vrai/faux qui est en mesure de décoder la signification de la Tsigane, du tout *ou* rien, mais la logique *fuzzy* du 'un peu', du tout *et* rien. Dans l'Italie moderne, la monstruosité, le désordre des Tsiganes, consistait dans le fait d'être pensés comme avortons culturels par ceux qui ne se considéraient pas Tsiganes: un peu de tout / à partir d'un peu quelque chose – l'avortement est absence et présence d'une identité. Radin disait que le trickster «est devenu et reste tout, aux yeux de tous».⁵⁶

2. Les Tsiganes de l'Illuminisme roumain

De la Renaissance italienne à l'Illuminisme roumain : Ion Budai-Deleanu, un poète transylvain qui vit au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, écrit le livre le plus incroyable de la littérature mondiale ayant pour protagonistes les Tsiganes: *Țiganiada* (*La Tsiganéide*).⁵⁷ Il s'agit là encore d'un poème héroï-comique, l'une des premières grandes œuvres de la littérature roumaine, qui décrit un moment de la lutte du voïvode Vlad III dit l'Empaleur (qui deviendra célèbre sous le nom de Dracula) contre l'avancée ottomane. Nous sommes dans la principauté de Valachie, au XV^e siècle, dans la lutte opposant les anges descendus du ciel aux côtés de l'armée chrétienne aux diables remontant des enfers pour aider l'armée turque. C'est dans ce contraste cosmique que nous voyons engagée l'extravagante armée pacifiste des Tsiganes. Ceux-ci sont regroupés en armée par le voïvode valaque, qui leur promet de les récompenser s'ils se montrent vaillants dans la bataille contre les Turcs, en leur offrant un village où ils pourront s'installer et vivre, abandonnant enfin leur nomadisme et leur dispersion. L'armée tsigane devient alors un grand trickster collectif, dans lequel les individus et les groupes qui la composent se relaient pour créer les situations les plus absurdes. L'intention est clairement allégorique, le poète voulant représenter au travers des Tsiganes la condition des Roumains dans la première moitié du XIX^e siècle, tellement stupides qu'ils ne sont pas capables de se libérer du joug étranger (Turcs et Habsbourg), mais le réalisme ethnographique dont il se sert contribue à donner une coloration particulière à tout le poème.

La composition de l'armée est en accord avec les caractéristiques sociales des Roms de la région (et en particulier avec sa variante transylvaine plus souple), qui privilégiait alors la catégorisation des professions comme base de l'organisation sociale, surtout dans les rapports avec l'État.⁵⁸ L'ar-

⁵⁶ P. RADIN, *I Winnebago*, cit, p. 133.

⁵⁷ J'utilise l'édition suivante: I. BUDAI-DELEANU, *Țiganiada*, Ediție critică de F. Fugariu, Timișoara, Amarcord, 1999.

⁵⁸ Cfr. L. PIASERE, *La schiavitù dei rom in Moldavia*, in P. G. SOLINAS, *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Lecce, Argo, 2005, pp. 287-331.

mée est constituée de sept *cete*, groupes : les *ciurari* (fabricants de tamis) les *argintari* ou *zlătari* (doreurs), les *căldărari* (chaudronniers), les *fierrari* (forgerons), les *lingurari* (fabricants d'objets en bois), les *aurari* (chercheurs d'or) et les *lăieți* ou *goleți* (pauvres vagabonds). Chaque groupe a son chef, mais le chef des *argintari*, Parpangel, est aussi en théorie le chef de toute l'armée, laquelle montre une ébauche incertaine de hiérarchisation avec au sommet, semble-t-il, les *aurari* et les *argintari* et tout en bas les *ciurari* et surtout les *lăieți*, le tout correspondant assez bien à la façon dont les non-Tsiganes de la région voyaient alors les Tsiganes et construisaient les stéréotypes pour chaque groupe. C'est sur cette base réaliste que se situent les événements du poème, à commencer par le défilé cocasse des sept *cete* devant le Prince Vlad, chacune levant ses étendards loufoques et présentant les armes. Je ne signalerai que l'étendard des *argintari*, auxquels appartient le voïvode tzigane Parpangel, qui représente une corneille aux ailes déployées: il s'agit d'un symbole pseudo-totémique, car dans la région le Tzigane est appelé précisément *cioăra*, corneille.

Le voyage vers le village où l'armée tzigane devrait s'établir devient un voyage dans l'absurde: tout d'abord, les Tsiganes veulent envoyer un message au prince pour lui demander de raccourcir la longueur du chemin qui mène au village qu'ils doivent atteindre, puis quelqu'un propose les solutions les plus extravagantes pour parvenir à s'échapper au cas où les Turcs les attaqueraient vraiment. Le diable se met de la partie et enlève Romica, la fiancée de Parpangel, pour ralentir la marche des Tsiganes. Si bien que Parpangel part à sa recherche dans des forêts et des demeures enchantées, et à un certain moment c'est sa mère sorcière qui interviendra pour l'aider grâce à sa magie. Pour mettre la fidélité des Tsiganes à l'épreuve, Vlad déguise ses propres soldats en Turcs et les attaque: les Tsiganes se soumettent à l'instant, sans combattre! Une fois la ruse révélée, Vlad s'en va et les Tsiganes reprennent leur voyage, mais ils sont attaqués par les Turcs, les vrais: certains qu'il s'agit encore de l'armée de Vlad qui les met de nouveau à l'épreuve, ils se défendent cette fois-ci, et se battent comme des lions. Lorsque, plus tard, Vlad attaque les Turcs à son tour, les Tsiganes sont terrorisés à l'idée de devoir les affronter et décident de se jeter sur eux les yeux fermés pour éloigner la peur jusqu'à ce que mort s'ensuive, mais ils finissent ainsi par se battre contre un troupeau de vaches. Les Valaques écrasent les Turcs, mais ce sont les Tsiganes qui entrent dans leur campement et s'approprient tous leurs biens, surtout l'énorme quantité de nourriture qu'ils y trouvent. Arrivés enfin au village promis, ils fêtent le mariage de Parpangel qui avait retrouvé Romica entre-temps, au cours d'un banquet pantagruélique en phase avec les autres événements du poème, où les Tsiganes semblent toujours obsédés par la recherche de nourriture. Même le paradis, que Parpangel a visité au cours de ses aventures isolées, est décrit comme un pays de cocagne où toute chose, y compris les rivières, les montagnes et les forêts, est faite de délices à manger. L'armée tzigane se perd constamment en mille discussions au cours desquelles tout le monde parle et personne n'écoute. La discussion la plus connue est sans aucun

doute celle où ils se disputent sans fin pour choisir leur régime politique idéal une fois qu'ils auront une patrie. Ils énumèrent les postes à occuper, reflétant assez fidèlement le système féodal valaque toujours en vigueur à l'époque de Budai-Deleanu, mais bien vite la discussion s'élargira aux grandes questions politiques, à savoir comment devrait être le système gouvernemental. On nomme alors une commission de doctes tsiganes qui doit préparer des propositions: dans des discours sans fin, on entend celui qui explique que la monarchie est la meilleure forme de gouvernement, et à l'opposé celui qui riposte que la meilleure de toutes est la démocratie. Enfin, un troisième orateur se bat pour un système hybride qu'il appelle démo-aristo-monarchie. Il semblerait que cette proposition recueille l'approbation, lorsque le menu peuple tsigane fait irruption dans l'assemblée, raillant toutes ces discussions érudites. Il s'ensuit une mêlée générale qui entraîne tout le monde, avec des morts et des blessés, et l'on entrevoit une ébauche de la guerre des classes où les *cete* les plus pauvres se battent contre celles qui sont réputées les plus importantes : les *ciurari* s'allient aux *lăieți* contre les *zlatari*, les *căldărari* affrontent les *aurari*. À la fin, les groupes tsiganes se dispersent et chacun s'en va de son côté tandis que Vlad, pourtant vainqueur, doit accepter la décision du Ciel de se soumettre aux Turcs.

Les Tsiganes de la *Țiganiada* ont été décrits par une commentatrice comme des «créatures d'un chaos infini, vues à travers la variabilité d'un kaléidoscope»,⁵⁹ dans un poème où prédomine «l'évocation d'un univers dans lequel règne un joyeux mélange confus entre le naturel et le surnaturel, entre le réel et l'imaginaire, la représentation d'un monde à l'envers qui s'offre à la vue et aux sentiments d'une foule de métamorphoses surprenantes et de transformations prodigieuses». ⁶⁰ L'influence des poèmes héroï-comiques d'auteurs classiques (la *Batrachomyomachia* d'Homère par exemple) et étrangers (de Teofilo Folengo entre autres), est citée par l'auteur lui-même et remarquée par ses critiques, mais ce qui nous intéresse est de souligner qu'ici, contrairement à ce qui se produisait pendant la Renaissance italienne, nous n'avons pas que la construction d'un érudit. C'est une anthropologue française, Micheline Lebarbier, qui a démontré dans une série d'études ⁶¹ que, d'une part, les Tsiganes de Budai-Deleanu reflètent la figure du Tsigane véhiculée encore aujourd'hui dans la culture populaire roumaine, notamment dans les contes facétieux, et que, d'autre part, la figure du Tsigane dans la littérature orale remplace souvent celle de Păcală. Le nom de ce célèbre personnage vient du verbe *a păcăli*, qui signifie 'jouer

⁵⁹ A. SENATORE, *Ion Budai-Deleanu. Interessi linguistici e impegno letterario*, Bari, Cacucci, 2006, p. 59.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 124 et 120.

⁶¹ Cfr. M. LEBARBIER, *Păcală ou la fortune de l'absurde*, «Cahier de Littérature Orale», VII, 1980, pp. 95-116; EAD., *L'identité dénaturée. Păcală et le Tsigane dans les contes facétieux roumains*, in F. De Sivers, *Questions d'identité*, Paris, Peeters/SELAF, 1989, pp. 133-150; EAD., *Țiganiada. Le Tsigane dans l'épopée de Ion Budai-Deleanu et dans les contes facétieux roumains*, «Cahier de Littérature Orale», XXX, 1991, pp. 177-201.

un tour': en d'autres termes, Păcală n'est autre que le Wakdjünkaga local, que le trickster roumain. Tsigane et Păcală parfois se confondent, parfois représentent le double de l'autre, s'articulant surtout dans les domaines de la rouerie et de la niaiserie. Ce qui caractérise le Tsigane aussi bien chez Budai-Deleanu que dans la culture populaire, nous dit Lebarbier, c'est sa niaiserie ridicule qui se manifeste surtout lorsqu'il «tente d'imiter les règles sociales ou de s'intégrer dans la société. Ces contes, en fait, relatent l'impuissance du Tsigane». ⁶² Le souhait du Tsigane de «faire comme les autres» dégénère en absurdité; c'est pourquoi «ces textes montrent ses efforts maladroits pour s'intégrer et le rejet de la société à son égard». ⁶³ Un auteur roumain, Mihai Rezvan, a attiré l'attention sur le fait que si Budai-Deleanu utilisait bien les Tsiganes comme allégorie historique au début du XIX^e siècle, il n'en reste pas moins que la présence intensive du poème ou de ses extraits dans les livres scolaires roumains du XX^e siècle ont fait de la *Țiganiada* «peu à peu le synonyme de la "tsiganité": une référence abstraite, une image caricaturale et donc déformée d'un groupe d'hommes». ⁶⁴ À mon avis cependant, cette déformation ne tient pas au fait que les Tsiganes ne se comportent 'jamais' suivant l'ordre de la société ou des choses, mais que c'est ainsi qu'ils font 'la plupart du temps': nous trouvons des personnages qui respectent les règles de l'héroïsme chevaleresque de la littérature épique, mais la majorité des Tsiganes ne les respecte pas; nous trouvons quelques doctes qui savent discourir de manière raffinée de philosophie politique, mais la majorité ne sort que des énormités; certains restent toujours fidèles au Prince, mais la majorité est prête à se vendre aux Turcs. Cette caractéristique, relevée également par Lebarbier (1991: 184), ⁶⁵ fait que même chez les Tsiganes de Budai-Deleanu, nous trouvons la caractéristique tricksterienne fondamentale, à savoir qu'il y a de «tout aux yeux de tous». ⁶⁶

3. Les Tsiganes de l'anthropologie transnationale du XX^e siècle

Un spécialiste de littérature, Franchot Ballinger, ⁶⁷ ne nie pas les nombreux traits communs, mais insiste sur les différences existant entre le trickster américain et le *picaro* euro-américain, dans le sens où le premier remettrait en question les frontières de l'humain, et le deuxième ne met-

⁶² M. LEBARBIER, *Tsiganiada. Le Tsigane...* cit., p. 192.

⁶³ *Ibid.*.

⁶⁴ M. REZVAN, *Les paysans, les tsiganes et l'État-nation: le destin littéraire et politique d'un récit populaire roumain*, in C.N.R.S., *Paysans et nations d'Europe centrale et balkanique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985, pp. 115-123: 122.

⁶⁵ M. LEBARBIER, *Tsiganiada. Le Tsigane*, cit. p. 184.

⁶⁶ P. RADIN, *I Winnebago*, cit. p. 133.

⁶⁷ Cfr. F. BALLINGER, *Ambigere. The Euro-American*. op. cit.; F. BALLINGER., *Living Sideways: Tricksters in American Indian Oral Traditions*, Norman, University of Oklahoma Press, 2006.

trait en cause que les frontières sociales en vigueur dans sa société. Ballinger a entièrement raison de faire cette remarque et de souligner qu'il s'agit de figures créées par des cosmologies très différentes, mais c'est précisément pour cette raison que la distinction n'est pas si importante: il est clair que dans les sociétés qui ne reconnaissent pas la distinction entre nature et culture, les frontières remises en cause sont celles de l'humain lui-même, alors que dans les sociétés où la distinction nature/culture est cosmologiquement constitutive, ce sont les taxinomies sociales qui dominent l'objet de révision/dérision. On comprend alors pourquoi la catégorie transculturelle de trickster construite par les anthropologues est plutôt polythétique, à savoir 'tricksterienne', comme la plupart des catégories anthropologiques, d'ailleurs. C'est ainsi que dans les citations de Ballinger qui suivent, le trickster pourrait très bien être remplacé par la figure du Tsigane que nous avons retrouvée jusqu'à présent:

Like a subatomic particle, Trickster never allows final definition of time, place and character. He never settles or shapes himself so as to allow closure, either fictional or moral. We may believe that we have somehow fixed him at one moment, but if we look from another angle, he's gone; if we ask a different question, we get a different answer which, we must confess, is conterminus with the first [...]. He eludes all attempts to place him within the categories of definition and classification [...]. Similarly, Trickster's power to transform himself reinforces our perceptions of him as an image of many-sidedness.⁶⁸

Si l'on y réfléchit bien, que ce soient les poèmes héroï-comiques ou les *zingaresche* du *Rinascimento*, *Țiganiada* ou les contes facétieux roumains, tous parlent de l'humanité et de ses classifications locales, c'est-à-dire qu'ils traitent de ce qui fait l'objet de l'anthropologie depuis qu'elle s'est constituée en discipline scientifique. S'il en est ainsi, pouvons-nous trouver des traces du trickster dans la littérature anthropologique même? La tsiganologie (ou romologie ou romanologie...) a été créée comme aire d'études distincte plus ou moins aux mêmes décennies que la constitution de l'anthropologie moderne, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Toutefois, les Roms et les Sinti entrent tardivement dans les débats de l'anthropologie socio-culturelle internationale. Il y avait bien eu des prédécesseurs isolés au cours des décennies précédentes, mais nous pouvons dire qu'ils commencent à y entrer de manière significative dans les années 1970 – avec une anthologie éditée par Farnham Rehfisch et des monographies sur les Roms kalderaš nord-américains,⁶⁹ et que leurs développements les plus significatifs, dont l'influence persiste encore aujourd'hui, ont lieu dans les années

⁶⁸ F. BALLINGER, *Ambigere. The Euro-American*, cit. p. 31-32.

⁶⁹ Cfr. F. REHFISCH (Ed.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, London, Academic Press, London, 1975; R. C. GROPPER, *Gypsies in the City*, Princeton (NJ), Darwin Press, 1975; A. SUTHERLAND, *Gypsies. The Hidden Americans*, London, Tavistock, 1975; M.T. SALO – S. SALO, *The Kalderaš in Eastern Canada*, Ottawa, National Museum of Canada, 1977.

1980. C'est à cette époque que nous retrouvons les Tsiganes pourvus de caractéristiques tricksteriennes marquées, avec bien entendu les limitations qui s'imposent, dues au nouveau type de savoir et de constructeurs de savoir qui parlent d'eux. Je m'attacherai à la question de l'ordre selon deux points de vue: celui de la place des Tsiganes dans le monde construit par les anthropologues, et celui de l'ordre de certaines pratiques quotidiennes tsiganes, vu par les chercheurs.

En 1983, Jarold Ramsey propose de considérer le trickster-transformateur amérindien moins comme un héros culturel que comme un 'bricoleur', d'après la célèbre interprétation de Lévi-Strauss;⁷⁰ le trickster serait

a sort of mythic handy-man who "cobbles" reality in the form of *bricolage* out of the available material, and with something distinctly less transcendent than a divine plan or teleology to guide him, namely, his own impressionable, wayward, *avid* mind.⁷¹

Toujours en 1983, Judith Okely, l'une des fondatrices de l'anthropologie socio-culturelle tsigane actuelle, dit pratiquement la même chose des Tsiganes:

The Gypsies may indeed incorporate symbols, rites and myths from the larger society, but there is a systematic, not random, selection and rejection. Some aspects may be transformed or given an inverted meaning. The Gypsies (...) can be seen as *bricoleurs*, picking up some things, rejecting others. The ideology of the dominant society is de-totalised, and the ultimate re-synthesised cosmology takes on a new coherence with perhaps an opposing meaning, and one which accommodates the Gypsies as an independent group.⁷²

Dans sa discussion contre la vision d'une culture tsigane fermée sur elle-même, l'anthropologue anglaise souligne que, d'une part, les Tsiganes ne peuvent pas ne pas acquérir des traits culturels de l'extérieur et que, d'autre part, ils ne subissent pas ce contact culturel en tant que groupe minoritaire mais ils en gardent la maîtrise, ce qui contribue à maintenir leur identité. Le bricolage réalisé avec des éléments extérieurs, et interprété dans une lecture à la Mary Douglas, servirait à conserver les frontières symboliques avec la société au sens large. À la même période, Patrick Williams dit fondamentalement les mêmes choses, en se servant à son tour de l'approche lévi-straussienne. Dans un article de 1981, il avait déjà expliqué clairement un sujet qu'il reprendra dans sa monographie de 1984 sur les Roms de Paris:

⁷⁰ Cfr. J. RAMSEY, *Reading the Fire. Essays in the Traditional Indian Literatures of the Far West*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983; C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 26-33.

⁷¹ J. RAMSEY, *Reading the Fire*, cit. p. 41.

⁷² J. OKELY, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 77.

Constitution-désintégration, telle semble bien être la figure qui caractérise tant l'organisation sociale que la culture tsiganes [...] Toutes les cultures tsiganes ne sont faites que d'éléments étrangers (les traits d'origine sont indiens, pas tsiganes) et empruntés [...]. Acquis et abandon sont marqués de la même ambivalence, ils participent également de la constitution et de la désintégration. Le propre de l'identité tsigane est dans ce mouvement, cette combinaison, cet équilibre précaire.⁷³

Au sein d'un discours concernant la 'spécificité tsigane', l'anthropologue français souligne que chaque groupe tsigane peut créer un phénomène original avec des éléments d'emprunt et il prend pour exemple la langue, les conceptions d'impureté, la musique. Moi-même, à cette époque, je suivais cette démarche et je tentais de montrer que les groupes tsiganes construisaient leurs cultures avec des matériels d'importation: par exemple, un groupe rom musulman venant du Kosovo avait construit son monde parental sur une terminologie de la consanguinité de type 'serbe', de l'affinité de type 'grec' et les règles de la vendetta de type 'albanais'.⁷⁴ Quelques années plus tard, Jane Dick Zatta emploiera une expression plus tricksterienne et parlera de *čordi čhip*, de «langue volée», se référant à la structure linguistique d'un groupe de Roma slovènes.⁷⁵ Dans la tentative de reconsidérer la question de l' 'acculturation tsigane', largement à la mode à l'époque, ces études présentaient un caractère résolument anti-essentialiste, à une époque où le néo-diffusionnisme de l'anthropologie postmoderne n'était pas encore né, ou venait tout juste de naître. Ce n'est pas un hasard si des auteurs et des activistes roms (et non-roms) à la recherche de certitudes substantielles sur la 'vraie culture d'origine indienne' n'ont pas bien digéré cette approche, ni ces résultats. Si aujourd'hui on parle largement, en employant une hideuse expression, d' 'hybridisme culturel', à l'époque, en revanche, les anthropologues des affaires tsiganes étaient pratiquement isolés et leur 'créature' hybride – la 'culture tsigane' ainsi reformulée, au milieu de cultures présentées comme 'pures' – , se configurait comme doublement tricksterienne. Avant toute chose, elle bénéficiait de la même inconfigurabilité que les mythes attribués au trickster, toujours prêt à changer de forme et donc, de fait, 'insaisissable'. On disait que la culture tsigane était 'flexible', 'à géométrie variable' ou semblable à une 'mosaïque' ou un 'kaléidoscope' aux formes toujours changeantes, métaphores qui ont

⁷³ P. WILLIAMS, *La société*, in J.-P. LIÉGEOIS, *Les populations tsiganes en France*, Paris, Centre de Recherches Tsiganes, 1981, pp. 27-44: 32, cfr. aussi P. WILLIAMS, *Mariage tsigane*, Paris, L'Harmattan et SELAF, 1984.

⁷⁴ Cfr. L. PIASERE, *La terminologie des parents consanguins chez deux groupes rom*, «Études tsiganes», II, 1982, pp. 1-24; L. PIASERE, *I plešnóra. Uomini di pace fra i Xoraxané*, «Lacio drom», I, 1983, pp. 10-26; L. PIASERE, *Sistemi rom e sistemi gagé della terminologia dell'affinità*, «Lacio drom», I, 1984, pp. 6-26.

⁷⁵ Cfr. J. DICK ZATTA, *Čordi čhip. Come i Roma hanno rubato la propria lingua*, «La ricerca folklorica», XXII, 1991, pp. 47-54.

largement été utilisées par la suite, puis généralisées dans l'anthropologie postmoderne.⁷⁶ En deuxième lieu, cette culture inconfigurable prenait forme grâce à des 'pièces' provenant de diverses cultures non tsiganes, qui se juxtaposaient et se réarticulaient, jusqu'à ce que de nouveaux sens et de nouvelles identités soient construits, ceux des différents groupes tsiganes. Cependant, la culture tsigane ainsi recomposée devenait pour les analystes une entité semblable à l'ornithorynque dont parle Umberto Eco,⁷⁷ animal qui n'était considéré, lors de sa découverte à la fin du XVIII^e siècle, ni poisson, ni oiseau, ni quadrupède, ayant pourtant les caractéristiques morphologiques autant du poisson, que de l'oiseau, que du quadrupède (plus ou moins comme notre Margutte...), si bien que Blumenbach, l'un des pères de l'anthropologie physique, l'avait appelé *Ornythorinchus paradoxus*, essayant par ce renvoi au paradoxe «de catégoriser quelque chose en tant qu'incatégorisable», glose Umberto Eco.⁷⁸ De la même manière que l'on convint, finalement, de créer le nouvel ordre des monotrèmes pour classer l'ornithorynque, plusieurs propositions furent avancées au cours des années 1980 concernant la création d'une nouvelle catégorie anthropologique qui inclurait les Tsiganes: la plus célèbre étant peut-être celle des *peripatetic peoples*, proposée par Berland et Salo et Aparna Rao, fondée essentiellement sur des considérations économiques et écologiques.⁷⁹ La proposition ne fut pas acceptée par tout le monde.⁸⁰ Dans un séminaire international qui s'est déroulé à Paris en 1991 sous les auspices de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Sociale, intitulé «Études des Tsiganes et questions d'anthropologie», le problème des rapports problématiques avec la connaissance anthropologique resta au centre du débat; dans mon intervention, je me demandais si les Tsiganes étaient «bons à penser anthropologiquement» étant donné leur anomalie taxinomique dans l'histoire de la pensée occidentale.⁸¹ Judith Okely insistait sur le défi que représentait l'étude des Tsiganes aux hégémonies existant au sein de l'anthropologie académique, postulant que les spécialistes d'anthropologie tsigane, parce qu'ils jouissaient d'une marginalité académique, pouvaient de ce fait se permettre d'avancer des propositions totalement innovantes;⁸² Patrick Williams souligna que

⁷⁶ Cfr., par exemple, J.-P. LIÉGEOIS, *Tsiganes*, Paris, Maspero, 1983.

⁷⁷ U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani, 1997.

⁷⁸ Ivi, p. 210.

⁷⁹ Cfr. J. C. BERLAND – M. T. SALO (Eds.), 1986, *Peripatetic Peoples*, in *Nomadic Peoples*, 1986, n. 21-22, Special Issue; A. RAO (Ed.), *The Other Nomads*, Köln, Böhlau, 1987.

⁸⁰ Cfr. P. WILLIAMS, *Nomadisme et situation minoritaire: un essai de catégorisation*, «Études Rurales», CXX, 1990, pp. 171-174.

⁸¹ Cfr. L. PIASERE, *Les Tsiganes sont-ils «bons à penser» anthropologiquement?*, «Études tsiganes», II, 1994, pp. 19-38.

⁸² Cfr. J. OKELY, *L'étude des Tsiganes: un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie*, «Études tsiganes», II, 1994, pp. 39-58.

si l'apport de cette ethnologie des Tsiganes à l'ethnologie en général réside dans une certaine 'fragilisation' de tel ou tel concept, c'est parce que les auteurs ont été conduits à mettre l'accent sur le côté toujours inachevé des créations sociales et culturelles qu'ils analysaient.⁸³

Mais ne serait-ce pas là le rôle attribué au trickster, à savoir celui de 'fragiliser' la cosmologie de provenance, pour montrer que d'autres cosmologies sont toujours possibles à partir des mêmes matériels culturels? De défier continuellement les hégémonies taxinomiques et politiques existantes?

Quoi qu'il en soit, la 'fragilisation' est encore plus évidente lorsqu'il s'agit d'objets concrets et non plus de concepts d'anthropologues. Miriam Kaprow, qui vécut pendant deux ans au sein de familles gitanes de Saragosse dans les années 1970, était désespérée parce que «unlike my role models of ethnographic fame, I could not locate anything among the Gypsies I had come to study resembling a genuine group».⁸⁴ Elle parle de personnes qui, de même qu'elles «avoid permanence and structure»,⁸⁵ ont tendance à ne pas conserver les biens matériels tels que les vêtements, les meubles, etc. Elle décrit par exemple la façon dont les enfants taillent et gribouillent sur des canapés neufs sans que les adultes n'interviennent. La fragilisation, qui peut être une destruction ou une élimination pure et simple des biens matériels, est souvent le phénomène le plus évident qui conduit à juger le comportement des Tsiganes comme non rationnel, puisqu'à l'inverse la conservation des biens est une valeur consolidée dans la société au sens large. Du point de vue des non-Tsiganes, le Tsigane qui détruit ses biens ne se comporte pas différemment du trickster winnebago qui mange ses viscères. Ce phénomène trouble davantage les sociologues que les anthropologues: Ladányi et Szelényi, deux sociologues hongrois, étudient un village rom en Hongrie dans la période de transition entre le socialisme et le capitalisme.⁸⁶ Eux aussi sont aux prises avec des problèmes de classification et, ayant ressuscité le concept de *underclass* de Gunnar Myrdal, ils tentent de démontrer que ces Roms en sont un exemple frappant. À ce propos, ils narrent des projets de développement entrepris dans le village, qui se sont révélés totalement infructueux. Les auteurs eux-mêmes parlent de «scènes tragi-comiques»; quant à nous, nous parlerions de scènes à la *Tiganiada*:

– des Roms sont engagés comme bûcherons dans une entreprise, mais comme ils estiment qu'ils sont exploités, ils refusent d'aller travailler et vendent les haches fournies par l'entreprise au marché noir! Résultat: l'entreprise arrête les travaux;

⁸³ P. WILLIAMS, *Introduction* «Études tsiganes», II, 1994, pp. 4-7: 5.

⁸⁴ M. L. KAPROW, *Celebrating Impermanence: Gypsies in a Spanish City*, in P. R. DEVITA, *The Naked Anthropologist*, Belmont (CA), Woodsworth, 1991, pp. 218-231: 218.

⁸⁵ Ivi, p. 225.

⁸⁶ Cf. J. LADÁNYI – I. SZELÉNYI, *La formation d'un sous-prolétariat rom*, «Actes de la recherche en sciences sociales», CLX, 2005, pp. 67-88.

– une fondation hollandaise organise un programme de distribution de vêtements en faveur des Roms, mais ces derniers assaillent les camions dès leur entrée dans le village pour s'emparer chacun du plus grand nombre possible de vêtements; puis ils exigent que la distribution soit strictement équitable, que tout le monde reçoive le même vêtement et si possible, de la même couleur! Résultat: la distribution des vêtements est interrompue;

– un jeune Hollandais arrive au village dans l'intention d'y construire une ferme modèle et il embauche des Roms, mais ces derniers insistent pour qu'il embauche des membres de chacun des groupes familiaux du village. Résultat: la production, médiocre, n'est pas rentable;

– une coopérative met en place des cultures de pommes de terre, et pour éviter que les champs ne soient pillés par les Roms juste avant la récolte, le maire arrose les cultures avec de l'eau en faisant bien savoir à la ronde qu'il s'agit d'un pesticide dangereux, qui provoque une diarrhée monstrueuse s'il est ingéré avec les pommes de terre. Résultat: les Tsiganes, comme des niais, ne toucheront pas aux plants de pommes de terre;

– lorsqu'ils abandonnaient le village touché par une crise grave, les propriétaires non-Tsiganes démantelaient leur maison et vendaient les tuyaux et les huisseries. Les Roms ont «perfectionné» cette pratique: si les paysans démantelaient leurs habitations en les quittant, les Gitans les détruisent tout en continuant à y vivre»,⁸⁷ et quand il fait très froid, ils peuvent même brûler les fenêtres et les portes pour se réchauffer! Résultat: le jour suivant ils ont encore plus froid...

Les sociologues étiquettent cette façon de se comporter sous l'expression «rationalité à court terme», mais il pourrait tout à fait s'agir des épisodes du récit d'un trickster...

4. *Horror infiniti*

Nous pourrions dire que les tricksters du folklore sont les correspondants analogiques des nombres irrationnels en mathématiques, de ces nombres qui ne peuvent pas être écrits comme une séquence finie de chiffres, qui ne suivent pas un *ratio*: à l'infini; aussi, le trickster ne peut-il jamais être décrit au moyen d'une séquence finie d'actes: il peut tout faire, sans un *ratio*: à l'infini. D'autre part, le trickster n'est-il pas, à l'instar des nombres, une invention du cerveau humain? Par rapport aux 10^{80} atomes qui existent environ dans l'univers visible, il a été calculé que le cerveau humain peut concevoir près de $10^{70.000.000.000.000}$ pensées:⁸⁸ parmi elles, les nombres irrationnels y ont certainement leur place. Ainsi que les tricksters...

Ce qui nous intéresse ici est plutôt une autre analogie. S'il est vrai que les mathématiques, dans l'Occident actuel, sont des sciences avancées dans

⁸⁷ J. LADÁNYI – I. SZELÉNI, *La formation d'un sous-prolétariat*, cit., p. 85.

⁸⁸ J. D. BARROW, *L'infinito*, Milano, Mondadori, 2005, p. 25.

l'étude de l'infini, cela ne signifie pas pour autant que ce dernier soit toujours bien accueilli. L'infini a eu ses morts: on connaît l'histoire selon laquelle, après avoir découvert les nombres irrationnels qui bouleversaient tout, les pythagoriciens interdirent leur divulgation. Le traître, un certain Hippase de Métaponte, fut condamné par Zeus à mourir dans un naufrage. On connaît les vicissitudes de Georg Cantor, mort de dépression à l'hôpital, peut-être à cause de l'attitude hostile de ses collègues. Citons aussi Giordano Bruno, qui était certain de l'existence de mondes infinis et qui fut condamné par l'Inquisition catholique, laquelle ne pouvait pas admettre qu'il y ait quelque chose d'infini en dehors de Dieu (ce Dieu, je le rappelle, que Nicolaus Cusanus avait défini simplement comme «l'union des contraires»: comme l'infini, comme le trickster...). Dans la pensée occidentale, cette peur de l'infini, nous dit John Barrow, persiste également en dehors des mathématiques et de la théologie: il cite la physique, qui voit l'infini comme un malheur.⁸⁹ Dès que les physiciens, dans leurs calculs, tombent sur un infini, ils sont certains d'avoir fait fausse route et font l'impossible pour en trouver une autre.

Mais l'*horror infini* n'existe pas qu'en physique, il existe aussi dans la société et dans le monde quotidien.

Quelle différence y a-t-il entre les tricksters et les Tsiganes-tricksters ? Retournons en Roumanie, où la tentative d'amalgame a été explicite comme nous l'avons vu: quelle différence y a-t-il entre Păcală et le Tsigane? Que Păcală ne vit que dans la mythologie, alors que le Tsigane vit dans la mythologie et dans la société. Comme dit Micheline Lebarbier, «l'un est une création imaginaire, l'autre a ses racines dans le réel».⁹⁰ Même si la distinction entre le réel et l'imaginaire est très nuancée dans la vie des hommes, il y a un fond de vérité dans l'affirmation de l'anthropologue française. Penser l'infini est une chose, pourrions-nous dire, le pratiquer en est une autre. «Dans les contes de Păcală», nous dit encore Lebarbier,

on s'identifie à Păcală, sot en apparence mais dominant et réussissant dans mille situations, créant et dénouant des imbroglios ; dans le cas du Tsigane, l'auditeur ne s'identifie pas au Tsigane, au contraire, il se trouve conforté dans sa propre image, satisfait de n'être pas Tsigane.⁹¹

D'après l'interprétation de Mihai Rezvan, le Tsigane «caricatural, ridicule et grotesque» aurait pour rôle de sanctionner la normalité du monde par inversion, car il représente la figure qui s'éloigne trop de l'idéal des normes acceptées:

Ainsi, l'humanité conçue par la représentation du Tsigane, humanité déformée et caricaturale, permet aux paysans d'exprimer leur conception d'une humani-

⁸⁹ Ivi, p. 3.

⁹⁰ M. LEBARBIER, *L'identité dénaturée*, cit., p.145.

⁹¹ *Ibid.*.

té 'normalisée' et d'affirmer rituellement et didactiquement leur idéal social et humain.⁹²

À la différence que le paysan roumain rencontrera vraiment un Tsigane sur son chemin, alors qu'il ne rencontrera pas Păcală. Et comme le postulent certains anthropologues, de nombreux Tsiganes se sont construits d'après l'image que l'on se fait des tricksters: bricoleurs, hybrides culturels, en lutte avec les taxinomies dominantes, explorateurs du non-ordre, créateurs ondulatoires, à la Savard, de leur propre diversité à partir du continuum représenté par les cultures des non-Tsiganes, comme l'a bien démontré Patrick Williams pour les Mănuș français,⁹³ et partant, désacralisateurs des ordres des non-Tsiganes, démo-aristo-monarchistes, tout 'et' rien... Par ailleurs, comme l'attestent certains sociologues, il existe vraiment des Tsiganes qui appliquent 'à court terme' ce type de pensée que nous sanctifions par le nom de rationalité et qui devrait être appliqué, d'après notre idéologie dominante, 'à long terme'. Que se passe-t-il lorsque ce Tsigane tricksterien apparaît en dehors de l'espace du mythe, là où l'infini potentiel prétend se présenter comme un infini actuel? «La pensée humaine – dit John Barrow – est parvenue à embrasser la notion d'infini pour ensuite se retirer face à ses implications».⁹⁴ Dans le cas des Tsiganes, c'est alors que se réalise le passage du rire à l'horreur. L'histoire des persécutions tsiganes en Europe – passées et présentes, depuis l'époque de Cingar, en passant par Auschwitz, comme Bernhard Streck l'avait bien documenté il y a presque trente ans,⁹⁵ et aujourd'hui dans l'Italie de Berlusconi⁹⁶ – montre ce qui peut arriver face à la peur de la matérialisation du trickster qui, avec son ironie, va faire la morale aux puissants et à leurs cosmologies, toujours prêt à garder, même dans les persécutions, sa non-subalternité.

Mais qui nous dit que l'*horror infiniti*, l'horreur de cet infini parmi nous, n'est pas un énième tour du trickster lui-même, une énième action de son exploration du non-ordre?

D'autre part, qui est prêt à jurer que ces pages elles-mêmes ne représentent pas un tour qu'un trickster rom railleur a voulu jouer à notre très estimé professeur Bernhard Streck?

⁹² M. REZVAN, *Les paysans, les tsiganes*, cit., p. 116-117.

⁹³ Cfr. P. WILLIAMS, *Nous, on n'en parle pas*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1993.

⁹⁴ J. D. BARROW, *L'infini*, cit., p. 9.

⁹⁵ Cfr. B. Streck, *Zigeuner in Auschwitz. Cronik des Lagers B IIe*, in M. Münzel – B. Streck, *Kumpania und Kontrolle. Moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens*, Giessen, Focus, 1981, pp. 69-128.

⁹⁶ Cfr. L. PIASERE, *Scenari dell'antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*, Firenze, SEID, 2012.

RIASSUNTO – SUMMARY

La figura del trickster è ben conosciuta pressoché in tutte le tradizioni culturali in giro per il mondo, anche nelle culture rom col personaggio del *beng* (diavolo), come nel contesto mediterraneo e balcanico. Ma l'argomento dell'articolo riguarda la trasformazione degli Zingari stessi in trickster, che può essere dimostrata con tre esempi: 1) la figura dello Zingaro nella letteratura italiana del Rinascimento; 2) quella degli Zingari nel poema romeno *Țiganiada*, dei primi dell'Ottocento e 3) quella dello Zingaro dell'etnografia del Novecento. Si tratta di figure che rimandano al *bricoleur* di Lévi-Strauss o ad un'entità inconfigurabile comparabile ai numeri irrazionali della matematica.

The figure of trickster is well known to all folklore traditions round the world, even among Romani speaking groups as *beng* (devil) like in the Mediterranean and Balkan context. But the focus of the article concerns the transformation of Roma and other Gypsies themselves into tricksters, which can be shown in three examples: 1) Gypsies in the literature of the Italian Renaissance, 2) Gypsies in the Rumanian *Țiganiada* of the early 19th century and 3) the Gypsy cliché in the ethnography of the 20th century, which comes near to the *bricoleur* of Lévi-Strauss or to an indefinable entity comparable with the irrational numbers in mathematics.

